7

B117
1157[a]
43

Grundlegung
zur
Metaphysik
der Sitten

von

Immanuel Kant.

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch
1785.

Vorrede.

Die alte griechische Philosophie theilte sich in drey Wissenschaften ab: Die Physik, die Ethik und die Logik. Diese Eintheilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzu zu thun, um sich auf solche Art theils ihrer Vollständigkeit zu versichern, theils die nothwendige Unterabtheilungen richtig bestimmen zu können.

Alle Vernunfterkenntnis ist entweder **material** und betrachtet irgend ein Objekt, oder **formal**, und beschäftigt sich blos mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte. Die formale Philosophie heißt **Logik**, die materiale aber,

welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der Natur, oder der Freiheit. Die Wissenschaft von der ersten heißt **Physik**, die der andern ist **Ethik**; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empirischen Theil haben, d. i. einen solchen, da die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruheten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Canon für den Verstand, oder die Vernunft, der bey allem Denken gilt und demonstrirt werden muß. Dagegen können so wohl die natürliche, als sittliche Weltweisheit, jede ihren empirischen Theil haben, weil jene der Natur, als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, so fern er durch die Natur afficirt wird, ihre Gesetze bestimmen muß, die erstern zwar als Gesetze, nach denen alles geschieht, die

zwey=

zweyten als solche, nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, so fern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, **empirische**, die aber, so lediglich aus Prinzipien a priori ihre Lehren vorträgt, reine Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie blos formal ist, heißt Logik, ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, heißt **Metaphysik**.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer **Metaphysik der Natur** und einer **Metaphysik der Sitten**. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Theil haben, die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Theil besonders **praktische** Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heißen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste, haben durch die Vertheilung der Arbeiten ge-

wonnen, da nämlich nicht einer alles macht, sondern jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlungsweise nach, von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und vertheilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarey. Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Objekt wäre, zu fragen: ob die reine Philosophie in allen ihren Theilen nicht ihren besondern Mann erheische und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publicums gemäß, nach allerley ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt, zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, andere aber, die den blos rationalen Theil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwey Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfo-

dert wird und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfodere, den empirischen von dem rationalen Theil jederzeit sorgfältig abzusondern und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voran zu schicken, die von allem empirischen sorgfältig gesäubert seyn müßte, um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung a priori schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäfte von allen Sittenlehrern, (deren Nahme Legion heißt) oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meyne, daß es von der äußersten Nothwendigkeit sey, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was

nur empirisch seyn mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn, daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen: daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bey sich führen müsse, daß das Gebot: du sollt nicht lügen, nicht etwa blos für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten, und so alle übrige eigentliche Sittengesetze, daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet und sogar eine, in gewissen Betracht allgemeine Vorschrift, so fern sie sich dem mindesten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine practische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.

Also

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze, samt ihren Prinzipien, unter allem praktischen Erkenntnisse von allem übrigen, darinn irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben, (Anthropologie), sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze a priori, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfodern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da diese, als selbst mit so viel Neigungen afficirt, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen.

Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich nothwendig, nicht blos aus einem Bewegungsgrunde der Speculation, um die Quelle der a priori in unser Vernunft liegen-

den praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerley Verderbnis unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurtheilung fehlt. Denn bey dem, was moralisch gut seyn soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sey, sondern es muß auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mislich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmalen aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz, in seiner Reinigkeit und Aechtheit (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist), nirgend anders, als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muß diese (Metaphysik) vorangehen und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst verdient diejenige, welche jene reinen Prinzipien unter die empirischen mischt, den Nahmen einer Philosophie nicht, (denn dadurch unterscheidet diese sich eben vom gemeinen Vernunfterkenntnisse, daß sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt),

viel

viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung so gar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch thut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefodert wird, schon an der Propädevtik des berühmten Wolf vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm so genannten **allgemeinen praktischen Weltweisheit** habe und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sey. Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit seyn sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Prinzipien a priori, bestimmt werde und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, eben so wie die allgemeine Logik von der Transscendentalphilosophie,

phie,

phie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt, diese aber blos die besondern Handlungen und Regeln des **reinen** Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen **reinen** Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtentheils aus der Psychologie geschöpft werden. Daß in der allgemeinen practischen Weltweisheit (wiewohl wider alle Befugnis), auch von moralischen Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben ihrer Idee von derselben auch hierin treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die, als solche, völlig a priori blos durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand blos durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied

ihrer

ihrer Quellen zu achten, nur nach der grösseren oder kleineren Summe derselben, (indem sie alle als gleichartig angesehen werden), und machen sich dadurch ihren Begriff von **Verbindlichkeit**, der freylich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den **Ursprung** aller möglichen practischen Begriffe, ob sie auch a priori, oder blos a posteriori statt finden, gar nicht urtheilt, nur verlangt werden kan.

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung voran gehen. Zwar giebt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Critik einer **reinen practischen Vernunft**, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Critik der reinen speculativen Vernunft. Allein, theils ist jene nicht von so äußerster Nothwendigkeit, als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen, selbst beym gemeinsten Verstande, leicht zu grosser Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch, ganz und

gar

gar dialectisch ist: theils erfodere ich zur Critik einer reinen practischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet seyn soll, ihre Einheit mit der der speculativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können; weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft seyn kann, die blos in der Anwendung unterschieden seyn muß. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbey zu ziehen und den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich, statt der Benennung einer **Critik der reinen practischen Vernunft**, der von einer **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten, unerachtet des abschreckenden Titels, dennoch eines grossen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzusondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich ist, künftig nicht faßlichern Lehren beyfügen zu dürfen.

Gegen-

Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäfte ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen, über diese wichtige und bisher bey weitem noch nicht zur Gnugthuung erörterte Hauptfrage, durch Anwendung desselben Prinzips auf das ganze System, viel Licht und, durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken läßt, große Bestätigung erhalten: allein ich mußte mich dieses Vortheils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig, als gemeinnützig seyn würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Prinzips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgiebt, vielmehr eine gewisse Partheylichkeit erweckt, es nicht für sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, daß sie die schicklichste

lichste sey, wenn man vom gemeinen Erkenntnisse zur Bestimmung des obersten Prinzips derselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darinn sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will. Die Eintheilung ist daher so ausgefallen:

1. **Erster Abschnitt:** Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen.
2. **Zweyter Abschnitt:** Uebergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3. **Dritter Abschnitt:** Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Critik der reinen practischen Vernunft.

Erster

Erster Abschnitt.

Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß zur philosophischen.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**. Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heissen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Character heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter

dem Nahmen der Glückseligkeit, machen Muth und hiedurch öfters auch Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüth, und hiemit auch das ganze Prinzip' zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmäßig mache, ohne zu erwähnen: daß ein vernünftiger unpartheischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann und so der gute Wille die unerlaßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu seyn auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dem ungeachtet keinen innern unbedingten Werth, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Schätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affecten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Ueberlegung sind nicht allein in vielerley Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Theil vom innern Werthe der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären, (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht

nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlete, seine Absicht durchzusetzen, wenn bey seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde und nur der gute Wille (freylich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind,) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung seyn, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht gnug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um

 ihn

ihn Kennern zu empfehlen, und seinen Werth zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werthe des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bey Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so befremdliches, daß, unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben, dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht blos hochfliegende Phantasterey ingeheim zum Grunde liege und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden seyn möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisirten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens, nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszu-

üben hat und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann und, sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf ertheilt worden seyn, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu seyn; nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen, mit einem Worte, sie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschlüge, und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel dazu zu gelangen auszudenken, die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beyde mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.

In der That finden wir auch, daß, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgiebt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bey vielen, und zwar den versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es

zugestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d. i. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Ueberschlage alles Vortheils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern so gar von den Wissenschaften, (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu seyn scheint) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der That nur mehr an Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als Glückseligkeit gewonnen haben und darüber endlich den gemeinern Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstinkts näher ist und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Thun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und so weit muß man gestehen, daß das Urtheil derer, die die ruhmredige Hochpreisungen der Vortheile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen, keinesweges grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sey, sondern daß diesen Urtheilen ingeheim die Idee von einer andern und viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sey und welcher darum, als oberster Bedingung, die Privatabsicht des Menschen größtentheils nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben

ben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als practisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einflus auf den Willen haben soll, dennoch zugetheilt ist, so muß die wahre Bestimmung derselben seyn, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem Uebrigen, selbst allen Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung seyn, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Cultur der Vernunft, die zur erstern und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweyten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit wenigstens in diesem Leben, auf mancherley Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darinn unzweckmäßig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste practische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bey Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung des Zwecks, den wiederum nur Vernunft

 bestimmt,

bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden seyn.

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er dem natürlichen gesunden Verstande beywohnet und nicht so wohl gelehret als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werths unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subiectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich seyn mögen; denn bey denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflicht geschehen seyn mögen, da sie dieser so gar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bey Seite, die würklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn

da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sey. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subiect noch überdem unmittelbare Neigung zu ihr hat. z. B. Es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrnen Käufer nicht übertheure und, wo viel Verkehr ist, thut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind eben so gut bey ihm kauft, als jeder anderer. Man wird also ehrlich bedient; allein das ist lange nicht gnug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vortheil erfoderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern blos in eigennützíger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Theil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Werth und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflicht-

mäßig, aber nicht aus Pflicht. Dagegen, wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet, als kleinmüthig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht, und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung, oder Furcht, sondern aus Pflicht, alsdenn hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohlthätig seyn, wo man kann, ist Pflicht und überdem giebt es manche so theilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten und die sich an der Zufriedenheit anderer, so fern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Werth habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trift, was in der That gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwerth ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun. Gesetzt also, das Gemüth jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle

Theil-

Theilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen gnug beschäftigt wäre und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreitzt, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat sie allererst ihren ächten moralischen Werth. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht, weil er selbst gegen seine eigene mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bey jedem andern auch voraussetzt, oder gar fodert, wenn die Natur einen solchen Mann (welcher warlich nicht ihr schlechtstes Produkt seyn würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments seyn mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht, (wenigstens indirect,) denn der Mangel der Zufriedenheit

mit

mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine große Versuchung zu Uebertretung der Pflichten werden. Aber, auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrentheils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch thut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Nahmen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige, in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worinn ihre Befriedigung erhalten werden *kann*, bestimmte Neigung, eine schwankende Idee überwiegen könne und der Mensch z. B. ein Podagrist wählen könne, zu genießen was ihm schmeckt und zu leiden was er kann, weil er, nach seinem Ueberschlage, hier wenigstens, sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so nothwendig in diesen Ueberschlag gehörete, so bleibt noch hier, wie in allen andern Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu

beför-

befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Werth.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darinn geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist practische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Theilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweyte Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, und er hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern blos von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bey Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Werth ertheilen können, ist aus dem vorigen klar. Worinn kann also dieser Werth liegen, wenn er nicht im

Willen, in Beziehung auf deren verhofte Wirkung, bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, als im Prinzip des Willens, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege und, da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen würde ich so ausdrücken: Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil sie blos eine Wirkung meines Willens ist. Eben so kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines andern seine seyn, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweyten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vortheile günstig ansehen. Nur das, was blos als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Ueberschlage

bey

bey der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiemit ein Gebot seyn. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, obiectiv, das Gesetz, und subiectiv, reine Achtung für dieses practische Gesetz, mithin die Maxime *), einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.

Es liegt also der moralische Werth der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Würkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worinn gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann also nichts anders als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die

frei

*) Maxime ist das subiective Prinzip des Wollens; das obiective Prinzip, (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subiectiv zum practischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das practische Gesetz.

freilich nur im vernünftigen Wesen statt findet, so fern sie, nicht aber die verhofte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf *).

Was

*) Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunkelen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einflus empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich *unmittelbar* als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche blos das Bewustseyn der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewustseyn derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subiect und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beyden zugleich etwas analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt ist es doch eine Folge unseres Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweyten mit Neigung.

Alle

Was kann das aber wohl für ein Gesetz seyn, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne. Da ich den Willen aller Antriebe beraubet habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt, (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen), das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff seyn soll, hiemit aber stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer practischen Beurtheilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Princip jederzeit vor Augen.

Die

Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit ꝛc.), wovon jene uns das Beyspiel giebt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beyspiel eines Gesetzes vor und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische so genannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.

Die Frage sey z. B. darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen thun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich, oder ob es pflichtmäßig sey, ein falsches Versprechen zu thun. Das erstere kann ohne Zweifel öfters statt finden. Zwar sehe ich wohl, daß es nicht gnug sey, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinter her viel größere Ungelegenheit entspringen könne, als die sind, von denen ich mich jetzt befreye, und, da die Folgen bei aller meiner vermeinten Schlauigkeit, nicht so leicht vorauszusehen sind, daß nicht ein einmal verlohrnes Zutrauen mir weit nachtheiliger werden könnte, als alles Uebel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht klüglicher gehandelt sey, hiebey nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen, als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine solche Maxime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anders, aus Pflicht wahrhaft zu seyn, als aus Besorgnis der nachtheiligen Folgen; indem im ersten Falle, der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweyten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit

ver=

verbunden seyn möchten. Denn, wenn ich von dem Princip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewis böse, werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vortheilhaft seyn, wiewohl es freylich sicherer ist, bey ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sey, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden seyn, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (so wohl für mich als andere), gelten solle, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? so werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstöhren müsse.

Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen sittlich gut sey, darzu brauche ich gar keine weit ausho-

lende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich eräugnende Vorfälle desselben gefaßt zu seyn, frage ich mich nur: Kanst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich und das zwar nicht, um eines dir, oder auch anderen, daraus bevorstehenden Nachtheils willen, sondern weil sie nicht als Princip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann, für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht einsehe, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe: daß es eine Schätzung des Werthes sey, welche allen Werth dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs practische Gesetz dasjenige sey, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines an sich guten Willens ist, dessen Werth über alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Princip gelangt, welches sie sich zwar freylich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaaße ihrer Beurtheilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie

sie, mit diesem Compasse in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sey, wenn man, ohne sie im mindesten etwas neues zu lehren, sie nur, wie Socrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja so gar um weise und tugendhaft zu seyn. Das liesse sich auch wohl schon zum voraus vermuthen, daß die Kenntnis dessen, was zu thun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache seyn werde. Gleichwohl kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das practische Beurtheilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, geräth sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewisheit, Dunkelheit und Unbestand. Im practischen aber fängt die Beurtheilungskraft denn eben allererst an, sich recht vortheilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von practischen Gesetzen ausschließt. Er wird alsdenn so gar subtil, es mag seyn, daß er mit seinem Gewissen, oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heissen soll, chicaniren, oder

auch den Werth der Handlungen zu seiner eigenen Belohnung aufrichtig bestimmen will und, was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beynahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Princip als jener haben kann, sein Urtheil aber, durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht rathsamer, es in moralischen Dingen bey dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen, und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche, (noch mehr aber zum Disputiren,) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in practischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen.

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur es ist auch wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr in Thun und Lassen, als im Wissen besteht, — doch auch der Wissenschaft, nicht, um von ihr zu lernen, sondern ihrer

rer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Nahmen der Glückseligkeit zusammen faßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabey den Neigungen etwas zu verheissen, unnachlaßlich, mithin gleichsam mit Zurüksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabey so billig scheinenden Ansprüche, (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen), ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialectik, d. i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln, und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen, wenigstens sie, wo möglich, unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine practische Vernunft am Ende nicht gut heissen kann.

So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfnis der Speculation (welches ihr, so lange sie sich genügt, blosse gesunde Vernunf zu seyn, niemals anwandelt), sondern selbst aus practischen Gründen angetrieben, aus ihrem Creise zu gehen, und einen Schritt ins Feld einer practischen Philosophie zu thun, um daselbst, wegen der Quelle ihres Princips

 und

und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfnis und Neigung fussen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beyderseitiger Ansprüche komme und nicht Gefahr lauffe, durch die Zweydeutigkeit, in die sie leicht geräth, um alle ächte sittliche Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich eben so wohl in der practischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich cultivirt, unvermerkt eine Dialectik, welche sie nöthigt, in der Philosophie Hülfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche wiederfährt, und die erstere wird daher wohl eben so wenig, als die andere, irgendwo sonst, als in einer vollständigen Critik unserer Vernunft Ruhe finden.

Zweyter Abschnitt.

Uebergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten.

Wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer practischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keinesweges zu schliessen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Thun und Lassen der Menschen Acht haben, treffen wir häufige und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sichere Beyspiele anführen könne, daß, wenn gleich manches dem, was Pflicht gebietet, gemäß geschehen mag, dennoch es so zweifelhaft sey, daß es eigentlich aus Pflicht geschehe und also einen moralischen Werth habe, daß es zu aller Zeit Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet, und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauren der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur, die zwar edel gnug

ist, sich eine so achtungswürdige Idee zu ihrer Vorschrift zu machen, aber zugleich zu schwach, um sie zu befolgen und welche die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, nur dazu braucht, um das Interesse der Neigungen, es sey einzeln oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit unter einander, zu besorgen.

In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bey der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was ausser dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte seyn können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen, es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sey, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemaßten edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengste Prüfung hinter die geheime Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Principien derselben, die man nicht sieht.

Man

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit, als bloßes Hirngespinst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen, keinen gewünschteren Dienst thun, als ihnen einzuräumen: daß die Begriffe der Pflicht (so wie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, daß es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sey), lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mußten; denn da bereitet man jenen einen sichern Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, daß noch die meisten unserer Handlungen pflichtmässig seyn; sieht man aber ihr Tichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervorsticht, worauf, und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbstverläugnung erfodern würde, sich ihre Absicht stützet. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu seyn, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht so fort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornämlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung theils gewitzigten, theils zum Beobachten geschärften Urtheilskraft), in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nun nichts für den gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe,

die

die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sey: ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beyspiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit so gar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaßlich geboten sey, und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefodert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt.

Setzet man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Obiect streiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sey, daß es nicht blos für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht blos unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müsse, so ist klar, daß keine Erfahrung selbst, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodictischen Gesetze zu schließen, Anlas geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das,

was

was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur, in unbeschränkte Achtung bringen und wie sollen Gesetze der Bestimmung unseres Willens, für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt und, nur als solche, auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie blos empirisch wären und nicht völlig a priori aus reiner, aber practischer Vernunft ihren Ursprung nähmen.

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler rathen, als wenn man sie von Beyspielen entlehnen wollte. Denn jedes Beyspiel, was mir davon vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig sey, zum ächten Beyspiele, d. i. zum Muster zu dienen, keinesweges aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich, (den ihr sehet), gut, niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott, (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft, und mit dem Begriffe eines freyen Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar

nicht

nicht statt und Beyspiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, ausser Zweifel, sie machen das, was die practische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bey Seite zu setzen und sich nach Beyspielen zu richten.

Wenn es denn keinen ächten obersten Grundsatz der Sittlichkeit giebt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung blos auf reiner Vernunft beruhen müßte, so glaube ich, es sey nicht nöthig, auch nur zu fragen, ob es gut sey, diese Begriffe, so wie sie, samt denen ihnen zugehörigen Prinzipien, a priori feststehen, im allgemeinen (in abstracto) vorzutragen, wofern das Erkenntnis sich vom gemeinen unterscheiden und philosophisch heissen soll. Aber in unsern Zeiten möchte dieses wohl nöthig seyn. Denn wenn man Stimmen sammelte: ob reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunfterkenntnis, mithin Metaphysik der Sitten, oder populäre practische Philosophie vorzuziehen sey, so räth man bald, auf welche Seite die Wahrheit fallen werde.

Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heissen, die Lehre

re der Sitten zuvor auf Metaphysik gründen, ihr aber, wenn sie fest steht, nachher durch Popularität Eingang verschaffen. Es ist aber äußerst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, daß dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu seyn, wenn man dabey auf alle gründliche Einsicht Verzicht thut, so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schaale Köpfe laben, weil es doch etwas gar brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, Philosophen aber das Blendwerk ganz wohl durchschauen, aber wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär seyn zu dürfen.

Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur, (mit unter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt,) bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit,

ligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas, in wunderbarem Gemische antreffen, ohne daß man sich einfallen läßt zu fragen, ob auch überall in der Kenntnis der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können), die Prinzipien der Sittlichkeit zu suchen seyn und, wenn dieses nicht ist, wenn die letztere völlig a priori, frey von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders, auch nicht dem mindesten Theile nach, anzutreffen seyn, den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung als reine practische Weltweisheit, oder, (wenn man einen so verschrieenen Nahmen nennen darf), als Metaphysik *) der Sitten lieber ganz abzusondern, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen und das Publicum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.

Es ist aber eine solche völlig isolirte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit kei-

*) Man kann, wenn man will, (so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch so fort erinnert, daß die sittliche Prinzipien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich a priori bestehend seyn müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche, practische Regeln müssen abgeleitet werden können.

keiner Theologie, mit keiner Physik, oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten, (die man hypophysisch nennen könnte), vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen sicher bestimmten Erkenntnis der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreitzen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein, (die hiebey zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch practisch seyn kann), einen so viel mächtigern Einfluß, als alle andere Triebfedern *), die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewustseyn ihrer Würde die letzteren, verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann, an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusam-

*) Ich habe einen Brief vom sel. vortreflichen Sulzer, worinn er mich frägt: was doch die Ursache seyn möge, warum die Lehren der Tugend, so viel Ueberzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es ist keine andere, als daß die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben und, indem sie es zu gut machen wollen, dadurch, daß sie allerwerts Bewegursachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arzney recht kräftig zu machen, sie sie verderben. Denn die gemeinste

zusammengesetzt ist, das Gemüth zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Prinzip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, verwirrt machen muß.

Aus dem angeführten erhellet: daß alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft, eben so wohl als der im höchsten Maaße speculativen, daß sie von keinem empirischen und darum blos zufälligen Erkenntnisse abstrahirt werden könne, daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprunges eben ihre Würde liege, uns zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen, daß man jedesmal so viel, als man Empirisches hinzu thut, so viel auch ihrem ächten Einflusse und dem uneingeschränkten Werthe der Handlungen entziehe, daß es nicht allein die größte Nothwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es blos auf Speculation ankommt, erfodere,

Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vortheil, in dieser oder einer anderen Welt, abgesondert, selbst unter den größten Versuchungen der Noth, oder der Anlockung, mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder afficirt war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

fodere, sondern auch von der größten practischen Wichtigkeit sey, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieses ganzen practischen oder reinen Vernunfterkenntnisses, d. i. das ganze Vermögen der reinen practischen Vernunft, zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die speculative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen nothwendig findet, die Prinzipien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik vollständig (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl thun läßt), vorzutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Besitze derselben zu seyn, vergeblich sey, ich will nicht sagen, das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmäßig ist, genau für die speculative Beurtheilung zu bestimmen, sondern so gar im blos gemeinen und practischen Gebrauche, vornemlich der moralischen Unterweisung, unmöglich sey, die Sitten auf ihre ächte Prinzipien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemüthern einzupfropfen.

Um aber in dieser Bearbeitung nicht blos von der gemeinen sittlichen Beurtheilung (die hier sehr achtungswürdig ist), zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelst der Beyspiele kommen kann, bis zur Metaphysik, (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten läßt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntniß dieser Art ausmessen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beyspiele, die jenen adäquart waren, uns verlassen), durch die natürliche Stuffen fortzuschreiten; müssen wir das practische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an, bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfodert wird, so ist der Wille nichts anders, als practische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als obiectiv nothwendig erkannt werden, auch subiectiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasienige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung,

als practisch nothwendig, d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subiectiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den obiectiven übereinstimmen, mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß, (wie es bey Menschen wirklich ist), so sind die Handlungen, die obiectiv als nothwendig erkannt werden, subiectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, obiectiven Gesetzen gemäß, ist Nöthigung, d. i. das Verhältnis der obiectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines obiectiven Prinzips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Geboth (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt Imperativ.

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrukt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines obiectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subiectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird, (eine Nöthigung). Sie sagen, daß etwas zu thun oder zu unterlassen gut seyn würde, allein

sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu thun gut sey. Practisch gut ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subiectiven Ursachen, sondern obiectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden, als demjenigen, was nur vermittelst der Empfindung aus blos subjectiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat *).

Ein

*) Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein Bedürfnis. Die Abhängigkeit des Willens aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein Interesse. Dieses findet also nur bey einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beym göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das practische Interesse an der Handlung, das zweyte das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an sich selbst, das zweyte von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die practische Regel angiebt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessirt mich die Handlung, im zweyten der Gegenstand der Handlung, (so fern er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen: daß bey einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern blos an der Handlung selbst und ihrem Princip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

Ein vollkommen guter Wille würde also eben so wohl unter obiectiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genöthigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subiectiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis obiectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subiectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch, oder categorisch. Jene stellen die practische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der categorische Imperativ würde der seyn, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als obiectiv-nothwendig vorstellte.

Weil jedes practische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft practisch bestimmbares Subiect, als nothwendig vorstellt, so

sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgend einer Absicht guten Willens nothwendig ist. Wenn nun die Handlung blos wozu Anderes, als Mittel, gut seyn würde, so ist der Imperativ hypothetisch, wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als nothwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist er categorisch.

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre und stellt die practische Regel in Verhältnis auf den Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung thut, weil sie gut ist, theils weil das Subiect nicht immer weiß, daß sie gut sey, theils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den obiectiven Principien einer practischen Vernunft zuwider seyn könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sey. Im erstern Falle ist er ein problematisch, im zweyten assertorisch-practisches Prinzip. Der categorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck für sich als obiectiv nothwendig erklärt, gilt als ein apodictisch (practisches) Prinzip.

Man

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken und daher sind der Prinzipien der Handlung, so fern sie als nothwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der That unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen practischen Theil, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich sey, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der Geschicklichkeit heissen. Ob der Zweck vernünftig und gut sey, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man thun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu tödten, sind so fern von gleichem Werth, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufstoßen dürften, so suchen Eltern vornemlich ihre Kinder recht vielerley lernen zu lassen und sorgen für die Geschicklichkeit, im Gebrauch der Mittel zu allerley beliebigen Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch möglich ist, daß er sie einmal haben möchte und diese Sorgfalt ist so groß, daß sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urtheil über den Werth

der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bey allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen passen), als wirklich voraussetzen kann und also eine Absicht, die sie nicht etwa blos haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die practische Nothwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit, vorstellt, ist assertorisch. Man darf ihn nicht blos als nothwendig zu einer ungewissen, blos möglichen Absicht, vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seiner Natur gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlseyn Klugheit *) im engsten Verstande nennen. Also

*) Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweyten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweyte die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen daurenden Vortheil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Werth der erstern zurückgeführt wird und, wer in der erstern Art klug ist, nicht aber in der zweyten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im ganzen aber doch unklug.

so ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i., die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten.

Endlich giebt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist categorisch. Er betrift nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag seyn, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der Sittlichkeit heissen.

Das Wollen nach diesen dreyerley Prinzipien wird auch durch die Ungleichheit der Nöthigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Rathschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objectiven und mithin allgemein gültigen Nothwendigkeit bey sich, und Gebote sind Gesetze,

setze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß. Die Rathgebung enthält zwar Nothwendigkeit, die aber blos unter subiectiver gefälliger Bedingung, ob dieser oder jene Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der categorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird und als absolut- obgleich practischnothwendig ganz eigentlich ein Gebot heissen kann. Man könnte die ersteren Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig), die zweyten pragmatisch *) (zur Wohlfarth), die dritten moralisch (zum freyen Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig), nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie blos die Nöthigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sey, bedarf wohl keiner besondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine

*) Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatisch könne so am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die Sanctionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten, als nothwendige Gesetze, sondern aus der Vorsorge für die allgemeine Wohlfarth fließen. Pragmatisch ist eine Geschichte abgefaßt, wenn sie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vortheil besser, oder wenigstens eben so gut, als die Vorwelt, besorgen könne.

ne Handlungen entscheidenden Einfluß hat), auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrift, analytisch; denn in dem Wollen eines Obiects, als meiner Wirkung, wird schon meine Caussalität, als handelnder Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht und der Imperativ zieht den Begriff nothwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus, (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Willens, sondern das Obiect wirklich zu machen). Daß, um eine Linie nach einem sichern Prinzip in zwey gleiche Theile zu theilen, ich aus den Enden derselben zwey Creutzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freylich nur durch synthetische Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erfoderlich ist, ist ein analytischer Satz, denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung und mich, in Ansehung ihrer, auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerley.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz

und

und gar übereinkommen, und eben so wohl analytisch seyn. Denn es würde eben so wohl hier, als dort, heissen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß nothwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriffe der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleich wohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ists unmöglich, daß das einsehendeste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntniß und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Uebel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür,

für, daß es nicht ein langes Elend seyn würde. Will er wenigstens Gesundheit? wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein ungeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen, u. s. w. Kurz er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze, mit völliger Gewisheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hiezu Allwissenheit erfoderlich seyn würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu seyn, sondern nur nach empirischen Rathschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u. s. w. von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitte am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen obiectiv als practisch-nothwendig darstellen können, daß sie eher für Anrathungen (consilia), als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflößlich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sey, der im strengen Verstande geböte, das zu thun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was blos auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer

in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-practischer Satz seyn: Denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bey diesem der Zweck blos möglich, bey jenem aber gegeben ist; da beyde aber blos die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte, so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beyden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sey, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die obiectiv-vorgestellte Nothwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bey den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hiebey nicht aus der Acht zu lassen, daß es durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sey, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die categorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch seyn mögen, z. B. wenn es heißt: du sollt nichts betrüglich versprechen, und man nimmt an, daß die Nothwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Rathgebung zu Vermei-

meidung irgend eines andern Uebels sey, so daß es etwa hieße: du sollt nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Credit bringest, sondern wenn man behauptet, eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sey also categorisch; so kann man doch in keinem Beyspiel mit Gewißheit darthun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, blos durchs Gesetz, bestimmt werde, wenns gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß ingeheim Furcht für Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren, Einflus auf den Willen haben möge. Denn wer kann das Nichtseyn einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen. Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher categorisch und unbedingt erscheint, in der That nur eine pragmatische Vorschrift seyn, die uns auf unsern Vortheil aufmerksam macht und uns blos lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines categorischen Imperativs gänzlich a priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vortheil nicht zu statten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern blos zur Erklärung nöthig wäre. So viel ist aber vorläufig einzusehen: daß der categorische Imperativ allein als ein

practisches Gesetz laute, die übrigen insgesamt zwar Prinzipien des Willens, aber nicht Gesetze heissen können; weil, was blos zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu thun nothwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los seyn können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frey läßt, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bey sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweytens ist bey diesem categorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit, (die Möglichkeit desselben einzusehen), auch sehr groß. Er ist ein synthetisch practischer Satz *) a priori, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen, so viel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnisse hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie im practischen nicht weniger haben werde.

Bey

*) Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die That, a priori, mithin nothwendig, (obgleich nur obiectiv d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subiective Bewegursachen völlige Gewalt hätte.) Dieses ist also ein practischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen schon vorausgesetzten analytisch ableitet, (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

Bey dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines categorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein categorischer Imperativ seyn kann; denn wie ein solches absolute Gebot möglich sey, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfodern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen categorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ ausser dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime*) enthält, diesem Gesetze gemäß zu seyn, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß

 seyn

*) Maxime ist das subiective Prinzip zu handeln, und muß vom obiectiven Prinzip, nämlich dem practischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die practische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subiects gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subiect handelt; das Gesetz aber ist das obiective Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ.

seyn soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ eigentlich als nothwendig vorstellt.

Der categorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Prinzip, abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sey, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wornach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Daseyn der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Eintheilung derselben, in Pflichten gegen

gen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten *).

1) Einer, der durch eine Reihe von Uebeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Ueberdruß am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sey, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, daß wenn das Leben bey seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es frägt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beför-

*) Man muß hier wohl merken, daß ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig (um meine Beyspiele zu ordnen) dastehe. Uebrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht blos äussere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider läuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeynet bin, weil es zu meiner Absicht einerley ist, ob man es mir einräumt, oder nicht.

derung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstöhren, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz statt finden könne, und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.

2) Ein anderer sieht sich durch Noth gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht vestiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu thun; noch aber hat er so viel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Noth zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu seyn glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Prinzip der Selbstliebe, oder der eigenen Zuträglichkeit, mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sey? Ich verwandle also die Zumuthung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es denn stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern

sich

sich nothwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Noth zu seyn glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sey, sondern über alle solche Aeußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde.

3) Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelst einiger Cultur ihn zu einem in allerley Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen, und zieht es vor, dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch frägt er aber: ob, ausser der Uebereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme. Da sieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner), sein Talent rosten liesse, und sein Leben blos auf Müssiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort, auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich **wollen**, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt

 sey.

sey. Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß alle Vermögen ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerley möglichen Absichten dienlich sind.

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit grossen Mühseligkeiten zu kämpfen haben, (denen er auch wohl helfen könnte): was gehts mich an? mag doch ein jeder so glücklich seyn, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden, nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beystande in der Noth, habe ich nicht Lust, etwas beyzutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo man nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber, obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte; so ist es doch unmöglich, zu w o l l e n, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlöße, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenen Natur-

tur-

turgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beystandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Abtheilung aus dem einigen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt. Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Canon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann, weit gefehlt, daß man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bey andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlaßlichen) Pflicht, die zweyte nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit, (nicht das Obiect ihrer Handlung), betrift, durch diese Beyspiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollständig aufgestellt werden.

Wenn wir nun auf uns selbst bey jeder Uebertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, daß wir

wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegentheil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freyheit, für uns, oder (auch nur für diesesmal) zum Vortheil unserer Neigung, davon eine Ausnahme zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspuncte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserem eigenen Willen antreffen, nämlich, daß ein gewisses Prinzip obiectiv als allgemeines Gesetz nothwendig sey und doch subiectiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspuncte eines ganz der Vernunft gemäßen, denn aber auch eben dieselbe Handlung aus dem Gesichtspuncte eines durch Neigung afficirten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft, (antagonismus), wodurch die Allgemeinheit des Prinzips (vniuersalitas) in eine bloße Gemeingültigkeit (generalitas) verwandelt wird, dadurch das practische Vernunftprinzip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses gleich in unserem eigenen unpartheyisch angestellten Urtheile nicht gerechtfertiget werden kann, so beweiset es doch, daß wir die Gültigkeit des categorischen Imperativs wirklich anerkennen und uns, (mit aller Achtung für denselben), nur einige,

wie

wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben so viel also wenigstens dargethan, daß, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in categorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des categorischen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe), enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht so weit, a priori zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich statt finde, daß es ein practisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sey.

Bey der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, daß man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Prinzips aus der **besondern Eigenschaft der menschlichen Natur** ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll practisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung seyn; sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann), gelten und allein **darum** auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz seyn. Was dagegen aus der

besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja so gar, wo möglich, aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subiectiv Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein obiectives, nach welchem wir angewiesen wären, zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, so gar, daß es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subiectiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen seyn, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen, und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mißlichen Standpunkt gestellet, der fest seyn soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt, oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche, vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesammt, sie mögen immer besser seyn als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft dictirt, und die durchaus völlig a priori ihren Quell, und hiemit zugleich ihr gebietendes Ansehen

sehen

sehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurtheilen.

Alles also, was empirisch ist, ist, als Zuthat zum Prinzip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens, eben darinn besteht, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frey sey. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süsser Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen), der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat *).

Die

*) Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit, von aller Beymischung des Sinnlichen

Die Frage ist also diese: ist es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muß es (völlig a priori) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden seyn. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus thun, nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der speculativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik der Sitten. In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen, von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht d. i. obiectiv-practische Gesetze: da haben wir nicht nöthig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder misfällt, wie das Vergnügen der blossen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sey; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maximen ent-

lichen und allem unächten Schmuck des Lohns, oder der Selbstliebe entkleidet, darzustellen. Wie sehr sie alsdenn alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

entspringen; denn das gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweyten Theil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, so fern sie auf empirischen Gesetzen gegründet ist. Hier aber ist vom objectiv-practischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, so fern er sich blos durch Vernunft bestimmt, da denn also alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt; weil, wenn die Vernunft für sich allein das Verhalten bestimmt, (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses nothwendig a priori thun muß.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen seyn. Nun ist das, was dem Willen zum obiectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch blosse Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen blos den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das Mittel. Der subjective Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objective des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterschied zwischen subjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und obiectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für

jedes vernünftige Wesen gelten. Practische Prinzipien sind formal, wenn sie von allen subiectiven Zwecken abstrahiren, sie sind aber material, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur blos ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjects giebt ihnen den Werth, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige Prinzipien, d. i. practische Gesetze an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relative Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen categorischen Imperativs d. i. practischen Gesetzes liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst, nicht blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, so wohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten

teten Handlungen, jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn, wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth seyn. Die Neigungen selber aber, als Quellen der Bedürfnis, haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr gänzlich davon frey zu seyn, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens seyn muß. Also ist der Werth aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Daseyn zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heissen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht blos als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkühr einschränkt. (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht blos subiective Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns einen Werth hat; sondern obiective Zwecke, d. i. Dinge, deren Daseyn an sich selbst Zweck ist, und zwar einen solchen, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie blos als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werthe würde angetroffen werden; wenn aber al-

ler Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes practisches Prinzip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes practisches Prinzip und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen categorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches seyn, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für jedermann Zweck ist, weil es **Zweck an sich selbst** ist, ein objectives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen practischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: **die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst.** So stellt sich nothwendig der Mensch sein eigenes Daseyn vor; so fern ist es also ein subiectives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Daseyn zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor *), also ist es zugleich ein obiectives Prinzip, woraus, als einem obersten practischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der practische Imperativ wird also folgender seyn: **Handle so, daß du die Menschheit, so wohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals** blos

*) Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

blos als Mittel brauchest. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.

Um bey den vorigen Beyspielen zu bleiben so wird

Erstlich, nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen sich selbst, derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, zusammen bestehen könne. Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person, blos als eines Mittels, zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das blos als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bey allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nicht disponiren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu tödten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Mißverstandes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten rc. muß ich hier vorbeygehen; sie gehört zur eigentlichen Moral).

Zweytens: was die nothwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrift, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu thun im Sinne hat, so fort einsehen, daß er sich eines andern Menschen

blos als Mittels bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meiner Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Prinzip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beyspiele von Angriffen auf Freyheit und Eigenthum anderer herbeyzieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der Uebertreter der Rechte der Menschen, sich der Person anderer blos als Mittel zu bedienen, gesonnen sey, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie, als vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von eben derselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen *).

Drittens in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ists nicht genug, daß die Hand-

*) Man denke ja nicht, daß hier das triviale: quod tibi non vis fieri &c zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz seyn, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere, (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben seyn dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeigen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentiren, u. s. w.

Handlung nicht der Menschheit in unserer Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muß auch dazu zusammenstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu grösserer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subiect gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl mit der Erhaltung der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zwecks bestehen können.

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere, ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des andern Glückseligkeit was beytrüge, doch aber ihr nichts vorsetzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Uebereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subiect, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bey mir alle Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, meine Zwecke seyn.

Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst, (welche die oberste einschränkende Bedingung der Frey-

heit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht: zweytens, weil darinn die Menschheit nicht *als* Zweck des Menschen (subiectiv) d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als obiectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subiectiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muß. Es liegt nämlich der Grund aller practischen Gesetzgebung obiectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu seyn fähig macht, (nach dem ersten Prinzip), *subiectiv* aber im Zwecke, das Subiect aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, (nach dem zweyten Prinzip): hieraus folgt nun das dritte practische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen practischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein Gesetzgebenden Willens.

Alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht als lediglich dem Gesetze unterworfen,

fen, sondern so unterworfen, daß er auch als Selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze, (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann), unterworfen, angesehen werden muß.

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer Naturordnung ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen Zwecksvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beymischung irgend eines Interesse, als Triebfeder, aus, eben dadurch, daß sie als categorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur als categorisch angenommen, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es aber practische Sätze gäbe, die categorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig, wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nämlich: daß die Lossagung von allem Interesse beym Wollen aus Pflicht, als das specifische Unterscheidungszeichen des categorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst, durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Prinzips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens, als allgemeingesetzgebenden Willens.

Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, der unter Gesetzen steht, noch vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden seyn mag, dennoch ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich so fern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines andern Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.

Also würde das Prinzip eines jeden menschlichen Willens, als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens *), wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum categorischen Imperativ darinn gar wohl schicken, daß es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich auf kein Interesse gründet und also unter möglichen Imperativen allein unbedingt seyn kann, oder noch besser, indem wir den Satz umkehren; wenn es einen categorischen Imperativ giebt, (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten: alles aus der Maxime seines Willens, als eines solchen, zu thun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend

zum

*) Ich kann hier, Beyspiele zur Erläuterung dieses Prinzips anzuführen, überhoben seyn, denn die, so zuerst den categorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

zum Gegenstande haben könnte; denn alsdenn nur ist das practische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfündig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sahe den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sey, und daß er nur verbunden sey, nach seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber, allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn, wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sey), unterworfen dachte: so mußte dieses irgend ein Interesse als Reitz oder Zwang bey sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmässig von etwas andern genöthiget wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verlohren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse seyn. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt

ausfallen, und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also dieses Prinzip der Autonomie des Willens, im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur Heteronomie zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspuncte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke.

Ich verstehe aber unter einem Reiche, die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahirt, ein Ganzes aller Zwecke, (so wohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle andere niemals

mals blos als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln dürfe. Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche obiective Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung derselben auf einander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freylich nur ein Ideal), heissen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darinn zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist.

Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freyheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun seyn als Glied oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht blos durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfnis und Einschränkung seines, dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in je-

dem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit diesem obiectiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig, so heißt die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip practische Nöthigung, d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Maaße, zu.

Die practische Nothwendigkeit nach diesem Prinzip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern blos auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines andern practischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, sondern aus der Idee der

Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst giebt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preiß, oder eine Würde. Was einen Preiß hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Aequivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preiß erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeine menschliche Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreiß, das was auch ohne ein Bedürfnis voraus zu setzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am blossen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte gemäß ist, einen Affectionspreiß, das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst seyn kann, hat nicht blos einen relativen Werth, d. i. einen Preiß, sondern einen innern Werth, d. i. Würde.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst seyn kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu seyn. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreiß: Witz, leb-

hafte

hafte Einbildungskraft und Launen einen Affectionspreiß: dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen, (nicht aus Instinkt), haben einen innern Werth. Die Natur sowohl als Kunst enthalten nichts, was sie, in Ermanglung derselben, an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Werth besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung, von irgend einer subiectiven Disposition oder Geschmack sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselbe: sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefodert wird, um sie dem Willen zu auferlegen, nicht von ihm zu erschmeicheln, welches letztere bey Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung giebt also den Werth einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen und setzt sie über allen Preiß unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreiffen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprü-

che

che zu machen. Es ist nichts geringeres als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschaft und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frey, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der er sich zugleich selbst unterwirft,) gehören können. Denn es hat nichts einen Werth, als der ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführte drey Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwey von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subiectiv als obiectiv=practisch ist, nämlich, um eine Idee der Vernunft der Anschauung, (nach einer gewissen Analogie)

und

und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich 1) eine Form, welche in der Allgemeinheit besteht und, da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten.

2) Eine Maxime, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller blos relativen und willkührlichen Zwecke dienen müsse.

3) Eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nämlich: daß alle Maximen als eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur *), zusammenstimmen sollen. Der Fortgang geschieht hier, wie durch die Categorien, der Einheit der Form des Willens, (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie, (der Objecte, d. i. der Zwecke), und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man thut aber besser, wenn man in der sittlichen Beurtheilung immer nach der

*) Die Teleologie erwägt die Natur, als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke, als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine practische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zu Stande zu bringen.

der strengen Methode verfährt, und die allgemeine Formel des categorischen Imperativs zum Grunde legt: handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann. Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen: so ist sehr nützlich, ein und eben dieselbe Handlung durch benannte drey Begriffe zu führen, und sie dadurch, so viel sich thun läßt, der Anschauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgiengen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse seyn, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Prinzip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kanst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite seyn kann, und ein solcher Imperativ ist categorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseyns der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der categorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben

können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens seyn. Da aber in der Idee eines, ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens, durchaus von allem zu **bewirkenden** Zwecke abstrahirt werden muß, (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, **sondern selbstständiger** Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals blos *als* Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts *anders* als das Subiect aller möglichen Zwecke selbst seyn, weil dieses zugleich das Subiect eines möglichen, schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem andern Gegenstande nachgesetzt werden. Das Prinzip aber: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich *als* Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerley. Denn, daß ich meine Maxime im Gebrauche

che der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Gesetzes für jedes Subiect einschränken soll, sagt eben so viel, als das Subiect der Zwecke, d. i. das vernünftige Wesen selbst, muß niemals blos als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen seyn mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen blossen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspuncte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens, (die darum auch Personen heissen), nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Dennoch muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist:

handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftiger Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen auch äusserlich genöthigter wirkenden Ursachen. Dem unerachtet giebt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, so fern es auf vernünftige Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat, aus diesem Grunde den Nahmen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der categorische Imperativ aller vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden. Allein, obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünctlich befolgte, darum jedes andere eben derselben treu seyn würde, imgleichen, daß das Reich der Natur und die zweckmässige Anordnung desselben, mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen, d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde: so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem blos möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es categorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß blos die Würde der Menschheit, als vernünftiger

tiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vortheil, mithin die Achtung für eine blosse Idee, dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern, die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subiects, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnis unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl, als das Reich der Zwecke, als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr bloße Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hiedurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu statten kommen; denn, diesem ungeachtet, müßte doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Wesen, nur nach ihrem uneigennützigen, blos aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten, beurtheilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußere Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, darnach muß er auch, von wem es auch sey, selbst vom höchsten Wesen, beurtheilt werden. Moralität ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen

Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt, die nicht damit stimmt, ist unerlaubt. Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nöthigung), ist Verbindlichkeit. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die obiective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.

Man kann aus dem kurz vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn so fern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl aber, so fern sie in Ansehung eben desselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz, diejenige Triebfeder sey, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann. Unser eigener Wille, so fern er, nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetz-

ge-

gebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee, ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit bestehet eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu seyn.

Die Autonomie des Willens
als
oberstes Prinzip der Sittlichkeit.

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seyn. Daß diese praktische Regel ein Imperativ sey, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an ihr als Bedingung nothwendig gebunden sey, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe, nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntniß der Objecte und zu einer Critik des Subjekts, d. i. der reinen practischen Vernunft hinausgehen, denn völlig a priori muß dieser synthetische Satz, der apodictisch gebietet, erkannt werden können, dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärti-

gen Abschnitt. Allein, daß gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral sey, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Prinzip ein categorischer Imperativ seyn müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger, als gerade diese Autonomie gebiete.

Die Heteronomie des Willens, als der Quell aller unächten Prinzipien der Sittlichkeit.

Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er über sich *selbst* hinausgeht, und in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille giebt alsdenn sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältnis zum Willen giebt diesem das Gesetz. Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas thun darum, weil ich etwas anders will. Dagegen sagt der moralische, mithin categorische Imperativ: ich soll so, oder so handeln, ob ich gleich nichts anders wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will, dieser

aber:

aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muß also von allem Gegenstande so fern abstrahiren, daß dieser gar keinen Einfluß auf den Willen habe, damit practische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse blos administrire, sondern blos ihr eigenes gebietendes Ansehen, als oberste Gesetzgebung, beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht, als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre, (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft), sondern blos deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinen Gesetz, begriffen werden kann.

Eintheilung
aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie.

Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwerts in ihrem reinen Gebrauche, so lange es ihr an Critik fehlt, vorher alle mögliche unrechte Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Prinzipien, die man aus diesem Gesichtspuncte nehmen mag, sind entweder Empirisch oder Rational.

tional. Die ersteren, aus dem Prinzip der Glückseligkeit, sind aufs physische oder moralische Gefühl, die zweyten, aus dem Prinzip der Vollkommenheit, entweder auf den Vernunftbegriff derselben, als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbstständigen Vollkommenheit (dem Willen Gottes), als bestimmende Ursache unseres Willens, gebauet.

Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte practische Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darinn sie gesetzt ist. Doch ist das Prinzip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, nicht blos deswegen, weil es falsch ist und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht blos, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beyträgt, indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen: sondern, weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Beweg-

ursa-

ursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Classe stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den specifischen Unterschied beyder aber ganz und gar auslöschen; dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeyntliche besondere Sinn *), (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht denken können, selbst in dem, was blos auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs fühlen auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden seyn, einen gleichen Maasstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann,) dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher treibt, daß er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie, ihr unmittelbar zuzuschreiben und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sey, der uns an sie knüpfe.

Unter den rationalen, oder Vernunftgründen der Sittlichkeit, ist doch der ontologische Begriff der Vollkom-

*) Ich rechne das Prinzip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirische Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vortheile, oder in Rücksicht auf dieselbe geschehen, einen Beytrag zum Wohlbefinden verspricht. Imgleichen muß man das Prinzip der Theilnehmung an anderer Glückseligkeit, mit Hutcheson, zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.

kommenheit, (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermeßlichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, specifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Cirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim voraus zu setzen, nicht vermeiden kann,) dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht blos deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht thun, (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Cirkel im Erklären seyn würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegen gesetzt wäre, die Grundlage machen müßte.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt, (die beyde der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch thun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen), wählen müßte: so würde ich mich für den letzteren

teren bestimmen, weil, da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur nähern Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Uebrigens glaube ich einer weitläuftigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben seyn zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, deren Amt es erfodert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären, (weil Zuhörer den Aufschub des Urtheils nicht wohl leiden mögen), selbst vermuthlich so wohl eingesehen, daß dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde. Was uns aber hier mehr interessirt, ist, zu wissen: daß diese Prinzipien überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen, und eben darum nothwendig ihres Zwecks verfehlen müssen.

Allenthalben, wo ein Obiect des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Obiect will, soll man so oder so handeln, mithin kann er niemals moralisch, d. i. categorisch gebieten. Es mag nun das Obiect vermittelst der Neigung, wie beym Prinzip der eigenen Glückselig-

keit,

keit, oder vermittelst der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft, im Prinzip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; ich soll etwas thun, darum, weil ich etwas Anderes will, und hier muß noch ein anderes Gesetz in meinem Subiect zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses Andere nothwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, der die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Obiects nach der Naturbeschaffenheit des Subiects auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subiects gehöret, es sey der Sinnlichkeit, (der Neigung und des Geschmacks), oder des Verstandes und der Vernunft an Vollkommenheit überhaupt nimmt, (deren Existenz entweder von ihr selbst, oder nur von der höchsten selbstständigen Vollkommenheit abhängt,) so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches, als ein solches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muß, mithin an sich zufällig ist und zur apodictischen practischen Regel, dergleichen die moralische seyn muß, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens, der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelst einer auf die

Em-

Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subiects, das Gesetz.

Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein categorischer Imperativ seyn muß, wird also in Ansehung aller Obiecte unbestimmt, blos die Form des Wollens überhaupt enthalten und zwar als Autonomie, d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

Wie ein solcher synthetischer practischer Satz a priori möglich und warum er nothwendig sey, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demselben, unvermeidlicher Weise, anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser

Abschnitt war also, eben so, wie der erste, blos analytisch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinst sey, welches alsdenn folgt, wenn der categorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Prinzip a priori schlechterdings nothwendig ist, erfodert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen practischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Critic dieses Vernunftvermögens selbst voran zu schicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte, die zu unserer Absicht hinlängliche Hauptzüge darzustellen haben.

Dritter Abschnitt.

Uebergang von der Metaphysik der Sitten zur Critik der reinen practischen Vernunft.

Der Begriff der Freyheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens.

Der Wille ist eine Art von Caussalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freyheit würde diejenige Eigenschaft dieser Caussalität seyn, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann; so wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Caussalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einflus fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freyheit ist negativ und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Caussalität den von Gesetzen bey sich führt, nach welchen durch Etwas, was wir Ursache nennen, Etwas ande-

anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freyheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Caussalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, seyn; denn sonst wäre ein freyer Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Caussalität bestimmte; was kann denn wohl die Freyheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch *als* ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des categorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freyer Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerley.

Wenn also Freyheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Prinzip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthal-

enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen, kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur möglich, dadurch, daß beyde Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darinn sie beyderseits anzutreffen sind, unter einander verbunden werden. Der positive Begriff der Freyheit schaft dieses dritte, welches nicht, wie bey den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt seyn kann, (in deren Begriff die Begriffe von Etwas, als Ursach, in Verhältnis auf etwas Anderes, als Wirkung, zusammen kommen). Was dieses dritte sey, worauf uns die Freyheit weiset und von dem wir a priori eine Idee haben, läßt sich hier so fort noch nicht anzeigen, und die Deduction des Begriffs der Freyheit aus der reinen practischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines categorischen Imperativs, begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freyheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.

Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sey aus welchem Grunde, Freyheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beyzule-

zulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns blos als vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freyheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freyheit, als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen, bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun, (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich a priori dargethan werden kann), sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen. Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freyheit handeln kann, ist eben darum, in practischer Rücksicht, wirklich frey, d. i. es gelten für ihn alle Gesetze, die mit der Freyheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig, für frey erklärt würde *). Nun behaupte ich: daß wir jedem ver-

*) Diesen Weg, die Freyheit nur, als von vernünftigen Wesen bey ihren Handlungen blos in der Idee zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freyheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselbe Gesetze für ein Wesen, das nicht anders, als unter der Idee seiner eigenen Freyheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frey wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreyen, die die Theorie drückt.

vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freyheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die practisch ist, d. i. Caussalität in Ansehung ihrer Obiecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewustseyn in Ansehung ihrer Urtheile anderwerts her eine Lenkung empfinge, denn alsdenn würde das Subiect nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe, die Bestimmnng der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als practische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frey angesehen werden, d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freyheit ein eigener Wille seyn, und muß also in practischer Absicht allen vernünftigen Wesen beygelegt werden.

Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt.

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freyheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen, wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir

uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewustseyn seiner Caussalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt, uns denken wollen, und so finden wir, daß wir aus eben demselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen, diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freyheit zum Handeln zu bestimmen, beylegen müssen.

Es floß aber aus der Voraussetzung dieser Ideen auch das Bewustseyn eines Gesetzes zu handeln: daß die subiective Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch objectiv, d. i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen? Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Interesse treibt; denn das würde keinen categorischen Imperativ geben, aber ich muß doch hieran nothwendig ein Interesse nehmen und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bey ihm ohne Hindernisse practisch wäre; für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, afficirt werden, bey denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun

würde, heißt jene Nothwendigkeit der Handlung nur im Sollen und die subiective Nothwendigkeit wird von der obiectiven unterschieden.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freyheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, und könnten seine Realität und obiective Nothwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das ächte Prinzip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der practischen Nothwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen seyn müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln beylegen, der so groß seyn soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der, eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes, für nichts zu halten sey, keine genugthuende Antwort geben.

Zwar finden wir wohl, daß wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar

 kein

kein Interesse des Zustandes bey sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren theilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austheilung desselben bewirken sollte, d. i. daß die bloße Würdigkeit, glücklich zu seyn, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden, für sich interessiren könne: aber dieses Urtheil ist in der That nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze, (wenn wir uns durch die Idee der Freyheit von allem empirischen Interesse trennen), aber, daß wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frey im Handeln betrachten, und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Werth blos in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserem Zustande einen Werth verschafft, vergüten könne und wie dieses möglich sey, mithin, woher das moralische Gesetz verbinde, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.

Es zeigt sich hier, man muß frey gestehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frey an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freyheit des Willens beygelegt haben, denn Freyheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beydes

des Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur um, in logischer Absicht, verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff, (wie verschiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke), zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freyheit, als a priori wirkende Ursachen, denken, nicht einen anderen Standpunct einnehmen, als wenn wir uns nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfodert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar, nach seiner Art, durch eine dunkele Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkühr kommen, (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobey, was sie an sich seyn mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrift, wir dadurch, auch bey der angestrengtesten Auf-

merksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch blos zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied, (allenfalls blos durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden und dabey wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen und dabey wir unsere Thätigkeit beweisen), einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und was sie an sich sind, niemals wissen können. Diese muß eine, obzwar rohe Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherley Weltbeschauern, auch sehr verschieden seyn kann, indessen die zweyte, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. So gar sich selbst und zwar nach der Kenntnis, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sey. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schaft und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekömmt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und

folg=

folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewustseyn affiicirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch nothwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subiects noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen seyn mag, annehmen und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit seyn mag, (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewustseyn gelangt), sich zur intellectuellen Welt zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluß muß der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermuthlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges, zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von

sich

sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist und nicht, wie der Sinn, blos Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann, als die, so blos dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewustseyn zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, dahingegen die Vernunft unter dem Nahmen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß er dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäfte darinn beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst, als Intelligenz, (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte,) nicht als zur Sinnen- sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwey Standpuncte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt

gehört,

gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweytens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern blos in der Vernunft gegründet seyn.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen, kann der Mensch die Caussalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freyheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt, (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beylegen muß,) ist Freyheit. Mit der Idee der Freyheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als Naturgesetz allen Erscheinungen.

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserem Schlusse aus der Freyheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nämlich vielleicht die Idee der Freyheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freyheit wiederum zu schliessen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Prinzips, das uns gut gesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals

mals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frey denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens, sammt seiner Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als gehörig zur Sinnenwelt und doch zugleich der Verstandeswelt.

Wie ist ein categorischer Imperativ möglich?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt und, blos als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache, nennt es seine Caussalität einen Willen. Von der anderen Seite ist es sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewust, in welcher seine Handlungen, als bloße Erscheinungen jener Caussalität, angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig, eingesehen werden müssen. Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß seyn; als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der

Natur

Natur gemäß genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Prinzip der Sittlichkeit, die zweyten der Glückseligkeit beruhen). Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens, (der ganz zur Verstandeswelt gehört), unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freyheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen, erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäße Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Und so sind categorische Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freyheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß seyn würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß seyn sollen, welches categorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch, daß über meinen durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst practischen Willens hinzukommt, wel-

cher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.

Der practische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduction. Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beyspiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens, (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden,) vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt seyn möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen; wobey er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frey zu seyn. Er beweiset hiedurch also, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frey ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst

erdenk-

erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand, (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen,) sondern nur einen größeren inneren Werth seiner Person erwarten kann. Diese bessere Person glaubt er aber zu seyn, wenn er sich in den Standpunct eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ihn unwillkührlich nöthigt und in welchem er sich eines guten Willens bewust ist, der für seinen bösen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt, nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

Von
der äussersten Grenze
aller practischen Philosophie.

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frey. Daher kommen alle Urtheile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind. Gleichwohl ist diese Freyheit kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht seyn, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil

von denjenigen Foderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als nothwendig vorgestellt werden. Auf der anderen Seite ist es eben so nothwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sey und diese Naturnothwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Nothwendigkeit, mithin einer Erkenntnis a priori, bey sich führet. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt und muß selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, möglich seyn soll. Daher ist Freyheit nur eine Idee der Vernunft, deren obiective Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beyspielen der Erfahrung beweiset und nothwendig beweisen muß.

Ob nun gleich hieraus eine Dialectik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beygelegte Freyheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint und, bei dieser Wegescheidung, die Vernunft in speculativer Absicht den Weg der Naturnothwendigkeit viel gebähnter und brauchbarer findet, als den der Freyheit: so ist doch in practischer Absicht der Fußsteig der Freyheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bey unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten

Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freyheit wegzuvernünfteln. Diese muß also wohl voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freyheit und Naturnothwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde, denn sie kann eben so wenig den Begriff der Natur, als den der Freyheit aufgeben.

Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freyheit möglich sey, niemals begreifen könnte. Denn, wenn sogar der Gedanke von der Freyheit sich selbst, oder der Natur, die eben so nothwendig ist, widerspricht, so mußte sie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subiect, was sich frey dünkt, sich selbst in demselben Sinne, oder in eben demselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frey nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen, annimmt. Daher ist es eine unnachlaßliche Aufgabe der speculativen Philosophie, wenigstens zu zeigen: daß ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darinn beruhe, daß wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frey nennen, als wenn wir ihn, als Stück der Natur, dieser

ihren Gesetzen für unterworfen halten, und daß beyde nicht allein gar wohl beysammen stehen können, sondern auch als nothwendig vereinigt, in demselben Subiect gedacht werden müssen, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie sich gleich ohne Widerspruch mit einer anderen gnugsam bewährten, vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geschäfte verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber blos der speculativen Philosophie ab, damit sie der practischen freye Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben, oder ihn unangerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hierüber bonum vacans, *in* dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen *und alle* Moral aus ihrem ohne Titel besessenem vermeinten Eigenthum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht sagen: daß die Grenze der practischen Philosophie anfange. Denn jene Beylegung der Streitigkeit gehört gar nicht zu ihr, sondern sie fodert nur von der speculativen Vernunft, daß diese die Uneinigkeit, darinn sie sich in theoretischen Fragen selbst verwickelt, zu Ende bringe, damit practische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten.

Der

Der Rechtsanspruch aber, selbst der gemeinen Menschenvernunft auf Freyheit des Willens gründet sich auf das Bewustseyn und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft, von blos subiectiv-bestimmten Ursachen, die insgesammt das ausmachen, was blos zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit, gehört. Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Caussalität begabt, denkt, als wenn er sich, wie Phänomen in der Sinnenwelt, (welches er wirklich auch ist), wahrnimmt und seine Caussalität, äußerer Bestimmung nach, Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne: daß beydes zugleich statt finden könne, ja so gar müsse. Denn, daß ein Ding in der Erscheinung, (das zur Sinnenwelt gehörig), gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe, als Ding oder Wesen an sich selbst, unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; daß er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrift, auf dem Bewustseyn seiner selbst, als durch Sinne afficirten Gegenstandes, was das zweyte anlangt, auf dem Bewustseyn seiner selbst, als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken, (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).

Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was blos zu seinen Begierden und Neigungen gehört und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als nothwendig denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizen geschehen können. Die Caussalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Prinzipien einer intelligibelen Welt, von der er wohl nichts weiter weiß, als daß darinn lediglich die Vernunft und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe, imgleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst, (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und categorisch angehen, so daß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreitzen, den Gesetzen seines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun können, so gar, daß er die erstere nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens Einflus auf seine Maximen einräumete

Dadurch, daß die practische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein denkt; überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hinein empfinden wollte. Jenes ist nur ein negativer

Gedan=

Gedanke, in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze giebt und nur in diesem einzigen Puncte positiv, daß jene Freyheit, als negative Bestimmung, zugleich mit einem (positiven) Vermögen und so gar mit einer Caussalität der Vernunft verbunden sey, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das Prinzip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunfturſache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes, gemäß sey. Würde sie aber noch ein Object des Willens, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen und maßte sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunct, den die Vernunft sich genöthigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als practisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich seyn würde, welches aber doch nothwendig ist, wofern ihm nicht das Bewustseyn seiner selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige, d. i. frey wirkende Ursache, abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freylich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trift, herbey, und macht den Begriff einer intelligibelen Welt, (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst), noth-

wendig, aber ohne die mindeste Anmaßung, hier weiter, als blos ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Gesetze, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freyheit desselben bestehen kann, gemäß zu denken. Da hingegen alle Gesetze, die auf ein Obiect bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdenn würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft practisch seyn könne, welches völlig einerley mit der Aufgabe seyn würde, zu erklären, wie Freyheit möglich sey.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freyheit aber ist eine bloße Idee, deren obiective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beyspiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, (nämlich sich zum handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von

Naturinstinkten, zu bestimmen), bewust zu seyn glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf und es bleibt nichts übrig, als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freyheit dreust vor unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen darinn entdeckte Widerspruch nirgend anders liege, als darinn, daß, da sie, um das Naturgesetze in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen nothwendig als Erscheinung betrachten mußten, und nun, da man von ihnen fodert, daß sie ihn als Intelligenz, doch auch als Ding an sich selbst, denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freylich die Absonderung seiner Caussalität, (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subiecte im Widerspruche stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen und, wie billig, eingestehen wollten, daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst, (obzwar verborgen), zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerley seyn sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.

Die subiective Unmöglichkeit, die Freyheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse

teresse *) ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerley; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaas unserer sittlichen Beurtheilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die subiective Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die obiectiven Gründe hergiebt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freylich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust, oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Caussali-

tät

*) Interesse ist das, wodurch Vernunft practisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdenn an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein gnugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelst eines anderen Obiects des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subiects bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung und, da Vernunft für sich allein weder Obiecte des Willens, noch ein besonderes ihm zu Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse seyn. Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern), ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

tät derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Caussalität, von der, wie von aller Caussalität, wir gar nichts a priori bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältnis der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwey Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen, (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben), die Ursache von einer Wirkung, die freylich in der Erfahrung liegt, seyn soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit, intereßire, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es intereßirt, (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der practischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobey sie niemals sittlich gesetzgebend seyn könnte), sondern daß es intereßirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist; was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

Die

Die Frage also: wie ein categorischer Imperativ möglich sey, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich, die Idee der Freyheit, imgleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum practischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Ueberzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sey, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freyheit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine nothwendige Folge. Diese Freyheit des Willens vorauszusetzen, ist auch, nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Prinzip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu gerathen), ganz wohl möglich, (wie die speculative Philosophie zeigen kann), sondern auch sie practisch, d. i. in der Idee allen seinen willkührlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Caussalität durch Vernunft, mithin eines Willens, (der von Begierden unterschieden ist), bewust ist, ohne weitere Bedingung nothwendig. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonsten genommen seyn mögen, für sich selbst practisch seyn, d. i. wie das bloße Prinzip der Allgemein-

gültig-

gültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, (welches freylich die Form einer reinen practischen Vernunft seyn würde), ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heissen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: wie reine Vernunft practisch seyn könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verlohren.

Es ist eben dasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freyheit selbst als Caussalität eines Willens möglich sey. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligibelen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen herumschwärmen; aber, ob ich gleich davon eine Idee habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste Kenntnis und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehöret, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, blos um das Prinzip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch, daß ich es begrenze und zeige, daß es nicht Alles in Allem in sich fasse, sondern daß außer ihm noch mehr sey; dieses Mehrere aber

kenne

kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntnis der Obiecte, mir nichts, als die Form übrig, nämlich das practische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen, und, diesem gemäß, die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende Ursache, zu denken; die Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; es müßte denn diese Idee einer intelligibelen Welt selbst die Triebfeder, oder dasjenige seyn, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme, welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung, welche aber zu bestimmen, auch schon darum von großer Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt, auf eine den Sitten schädliche Art, nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen aber empirischen Interesse herum suche, anderer Seits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transscendenter Begriffe, unter dem Nahmen der intelligibelen Welt, kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen und sich unter Hirngespinsten verliere. Uebrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen, (obgleich anderer Seits zugleich Glieder der Sinnenwelt), gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen

tigen Glaubens, wenn gleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst, (vernünftiger Wesen), zu welchen wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freyheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.

Schlußanmerkung.

Der speculative Gebrauch der Vernunft, in Ansehung der Natur, führt auf absolute Nothwendigkeit irgend einer obersten Ursache der Welt; der practische Gebrauch der Vernunft, in Absicht auf die Freyheit, führt auch auf absolute Nothwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens, als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches Prinzip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntnis bis zum Bewustseyn ihrer Nothwendigkeit zu treiben, (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntnis der Vernunft). Es ist aber auch eine eben so wesentliche Einschränkung eben derselben Vernunft, daß sie weder die Nothwendigkeit dessen, was da ist, oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist, oder geschieht, oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Be-

dingung,

dingung, die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingtnothwendige und sieht sich genöthigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich gnug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduction des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes practisches Gesetz, (dergleichen der categorische Imperativ seyn muß,) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn, daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelst irgend eines zum Grunde gelegten Interesse, thun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdenn kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freyheit, seyn würde. Und so begreifen wir zwar nicht die practische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefodert werden kann.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MIDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel,

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Riga 1785

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916165-5